SGUARDO
SUL PASSATO E SULL'AVVENIRE
DELLA
RELIGIONE (*)

I.

Dissimile in questo dalla coscienza ordinaria, la coscienza religiosa si riferisce a ciò che oltrepassa la sfera del senso. Un animale pensa soltanto cose che possono essere toccate, vedute, udite, gustate, ecc.; e lo stesso avviene dell'infante, del sordomuto e dell'infimo selvaggio. Ma, nello svilupparsi, l'uomo acquista pensieri intorno ad esistenze che considera come ordinariamente insensibili, intangibili, invisibili; e che tuttavia ritiene abbiano influenza sopra di lui. Da che cosa è prodotta questa nozione di influenze che trascendono la percezione? Come possono queste idee concernenti il soprannaturale svilupparsi da idee concernenti il naturale? Tale transizione non può essere subitanea, e per apprezzare giustamente la genesi della religione devesi cominciare col descrivere i gradi pei quali questa transizione ebbe luogo.

La teoria degli spiriti spiega molto chiaramente tali passaggi. Noi possiamo dimostrare che la differenziazione mentale degli esseri invisibili ed intangibili dagli esseri visibili e tangibili progredisce lentamente e gradatamente. Nel fatto che l'altro *Io*, di cui si suppone vada errando durante il sogno, si crede abbia fatto e visto realmente tutto ciò che fu sognato — e nel fatto che quest'altro Io, quando se ne va con la morte, ma di cui tuttavia si aspetta il ritorno, viene concepito come un doppio altrettanto

(*) Questo articolo formerà forse il capitolo ultimo delle « *Ecclesiastical Institutions* », parte VI dei *Principii di Sociologia*. La base, su cui si fondano i fatti riferiti nella prima parte di questo articolo, è contenuta nei capitoli precedenti dell'opera: ma la dimostrazione di quasi tutto ciò può anche essere trovata nella prima parte dei *Principii di Sociologia* già pubblicati.

E. Spencer

materiale quanto l'originale; noi vediamo che l'agente soprannaturale nella sua forma originaria si differenzia assai poco dall'agente naturale: — esso è semplicemente l'uomo primitivo, con un certo potere in più di andar vagando misteriosamente e di fare il bene ed il male. E il fatto che, quando il duplicato dell'uomo morto cessa di essere sognato da quelli che lo conobbero, il suo non apparire nei sogni è ritenuto come la prova che esso è definitivamente morto, dimostra come questi agenti soprannaturali primitivi abbiano soltanto un'esistenza temporanea: le prime tendenze ad una coscienza permanente del soprannaturale abortiscono.

In parecchi casi non si raggiunge un più alto grado di differenziazione. La popolazione degli spiriti, reclutata fra i morti da una parte, ma d'altra parte diminuita di quei membri che cessano di venir ricordati e sognati, non subisce ulteriore aumento, e nessun individuo incluso in essa viene dalle generazioni successive riconosciuto come una potenza soprannaturale costituita. Così l'Unkulunkulu o il *Vegliardo* dei Zoulù, il padre della razza, è considerato come definitivamente e completamente morto; e fra essi esiste solo il culto degli spiriti di più recente data. Ma dove le circostanze favoriscono la continuazione dei sagrifizi sulle tombe, presenziati dai membri di ciascuna nuova generazione ai quali vengono narrate le gesta del defunto, e così se ne trasmette la tradizione, là per avventura sorge il concetto di un fantasma o spirito permanentemente esistente. Così resta stabilito nella mente umana un più accentuato contrasto tra gli esseri sovrannaturali e gli esseri naturali. Ne risulta contemporaneamente un grande aumento nel numero di questi supposti esseri soprannaturali, dappoichè l'aggregazione loro aumenta di continuo; di qui una tendenza progressiva a pensarli come erranti dappertutto e come causa di tutti gli avvenimenti meno comuni.

Sorgono ben presto differenze nei poteri ascritti agli spiriti. Esse naturalmente provengono dalle differenze osservate fra i poteri degli individui viventi. Donde risulta che, mentre il culto degli spiriti ordinari è praticato soltanto dai loro discendenti, talvolta si reputa prudente il propiziarsi anche gli spiriti degli individui più temuti, anche quando non esistano vincoli di sangue. Così fin da principio incomincia quella gerarchia degli esseri soprannaturali, che poi in seguito diventerà per avventura così spiccata.

Le guerre, che più di tutte le altre cause iniziano queste

prime differenziazioni, continuano a crearne delle ulteriori anche più decise. Poichè nel costituirsi di piccoli aggregati sociali in altri più grandi, e nel ricostituirsi di questi in altri più grandi ancora, che la guerra produce, sorge naturalmente, mercè il moltiplicarsi delle gradazioni dei poteri fra gli uomini viventi, il concetto di una molteplice gradazione di poteri anche fra i loro spiriti. In tal modo e col procedere del tempo si formano i concetti di spiriti maggiori o dèi, di spiriti secondari o semidèi più numerosi, e così via via, gradatamente calando — un vero Pantheon. Non esiste però ancora una essenziale distinzione di specie, come vediamo nel fatto che i Romani chiamavano gli spiriti ordinarii col nome di *dèi-mani* e gli Ebrei con quello di *Eloim*. Inoltre, applicando alla vita dell'altro mondo i bisogni, le occupazioni e l'organizzazione sociale della vita del mondo reale, ne sorge non solo una differenza di gradi fra gli esseri soprannaturali per riguardo ai loro poteri, ma anche per riguardo al loro carattere ed al loro modo di agire. Di qui nascono dèi locali e dèi che regnano sopra l'uno o l'altro ordine di fenomeni; di qui anche gli spiriti buoni e cattivi di varie specie: — e dove è avvenuta, in seguito a conquista, una sovrapposizione di società l'una sull'altra, avente ciascuna il suo proprio sistema di credenze intorno agli spiriti, ne risulta una complicata combinazione di credenze costituenti una mitologia.

Certo, essendo gli spiriti primitivamente doppii come gli originali di tutte le cose, e gli dèi (quando non sono i membri viventi di una razza conquistatrice) come i duplicati degli uomini di più alto potere, ne consegue che essi sono dapprima non meno umani degli spiriti comuni, tanto nei loro caratteri fisici, quanto nelle loro passioni e nell'intelligenza. Come duplicati dei morti ordinarii, si suppone che essi pure consumino la carne, il sangue, il pane, il vino che loro vengono dati; da principio letteralmente, e solo più tardi in un modo più spirituale consumandone le essenze. Essi non solo compaiono come persone visibili e tangibili, ma entrano in conflitto cogli uomini, sono feriti e soffrono dolore: la sola differenza consistendo in ciò, che godono di una forza miracolosa di guarire e per conseguenza dell'immortalità. Qui però occorre una restrizione : poichè non solo varii popoli ritengono che gli dèi muo iono d'una prima morte (come naturalmente avviene dove essi sono costituiti dai membri d'una razza conquistatrice, chiamati dèi in causa della loro superiorità); ma, per esempio nel caso del

Dio Pane, si suppone anche fra i popoli colti che vi sia una seconda e definitiva morte di un Dio, simile alla seconda e definitiva morte dello spirito ammessa dai selvaggi attuali.

Coll'avanzarsi della civiltà, la differenza fra l'essere soprannaturale ed il naturale diventa più accentuata. Allora non è più possibile arrestare il graduale dematerializzarsi (spiritualizzarsi, *dematerialization*) dello spirito e del dio, e questo dematerializzarsi a poco a poco progredisce durante gli sforzi che si fanno per acquistare un'idea positiva intorno all'azione soprannaturale: il dio cessa di essere tangibile, e più tardi cessa anche di essere visibile ed udibile. Assieme colla differenziazione degli attributi fisici da quelli dell'umanità, continua più lenta però la differenziazione degli attributi mentali. Il Dio del selvaggio, raffigurato come dotato d'intelligenza appena un po' più grande nel suo complesso di quella dell'uomo vivente, è facilmente ingannato. Anche gli dèi dei popoli semi-civili sono ingannati, commettono errori, si pentono dei loro progetti, e soltanto in seguito sorge il concetto della loro vista illimitata e della loro conoscenza universale. Contemporaneamente la loro natura affettiva subisce una trasformazione parallela; le più grandi passioni, accarezzate da principio con ricchi doni e con venerazione dai fedeli, vanno spegnendosi, e vivono solo quelle che hanno minori rapporti colle soddisfazioni corporee, ma queste pure alla lor volta e col tempo in parte si deumanizzano (divinizzano, *dehumanized*).

Tutti i caratteri ascritti alle deità vengono di continuo adattati e riadattati ai bisogni dello stato sociale. Durante il periodo dell'attività militare si crede che il capo degli dèi reputi l'insubordinazione come il più grave delitto, che sia implacabile nella sua collera e senza misericordia nel punire; ed ogni attributo alludente ad una più mite natura occupa solo un piccolo posto nella coscienza sociale. Ma quando il militarismo declina, e la rozza e dispotica forma di governo che gli è propria vien gradualmente surrogata dalla forma sociale adatta all'industrialismo, il fondamento della coscienza religiosa incessantemente si riempie delle attribuzioni della natura divina più confacenti alla morale dei tempi di pace; divino amore, divino perdono, divina clemenza sono i caratteri che allora le vengono aggiunti.

Per scorgere gli effetti del progresso mentale e della variabile vita sociale stabiliti così in modo astratto, dobbiamo dar loro un'occhiata in concreto. Se studiamo senza alcuna pre-

venzione le tradizioni, le memorie ed i monumenti degli Egiziani, vediamo che oltre alle loro idee primitive sugli dèi, sugli animali e sugli uomini, esistevano ancora fra essi idee più sviluppate e spiritualizzate di dèi, e finalmente di un Dio; fino a che i sacerdoti degli ultimi tempi, ripudiando le nuove idee, le dichiararono corruzioni, essendochè erano dominati dalla tendenza comune di considerare il primo stato come il migliore, tendenza che può ritrovarsi ancora nelle teorie de' teologi e mistici attuali. E se lasciando da parte ogni speculazione, e senza chiederci qual valore storico può avere l'*Iliade,* noi la consideriamo come quella che ci fornisce le idee dei Greci intorno a Giove, e se paragoniamo queste prime idee con quelle contenute nei dialoghi di Platone, vediamo che anche la civiltà ellenica aveva grandemente modificata, almeno nei più elevati ingegni, la pura ed antropomorfica concezione di esso Giove; i bassi attributi umani erano cessati, ed i più alti si erano del tutto trasformati. Parimenti, confrontando il Dio degli Ebrei descritto nelle primitive tradizioni sotto sembianze umane e fornito di appetiti e di emozioni, col Dio degli Ebrei descrittoci dai profeti, ci si mostra un potere superiore che va sempre più dilatandosi ed una natura che continuamente si allontana da quella dell'uomo.

E venendo ai concetti che si hanno oggi intorno a Dio, ci accorgiamo di una ancor più avanzata trasfigurazione. Mediante un commodo obblio del passato, una divinità, che è rappresentata nei primi tempi in atto di indurare i cuori degli uomini sicchè questi commettono atti punibili, finisce per essere generalmente pensata come un complesso di virtù che trascendono le più alte che noi possiamo immaginare.

In tal modo, noi, riconoscendo il fatto che nella umanità primitiva non esiste nè idea, nè sentimento religioso, troviamo che nel corso dell'evoluzione sociale e dell'evoluzione intellettuale che la accompagna, vengono generati le idee ed i sentimenti che noi distinguiamo come religiosi, e che per un processo di trasformazione chiaramente rintracciabile traversano quegli stadi, mercè i quali sono portati nelle razze incivilite alle loro forme presenti.

II.

Ed ora quale, secondo noi, sarà l'evoluzione delle idee e dei sentimenti religiosi nel futuro? Da una parte è irrazionale il supporre che cesseranno d'un tratto i cambiamenti che hanno prodotto la presente forma di coscienza religiosa; d'altra parte è illogico il presumere che la coscienza religiosa, generata naturalmente come abbiamo visto, possa sparire e lasciare un vuoto definitivo. Naturalmente pure subentreranno ulteriori cangiamenti, e quantunque molto cambiata essa deve continuare ad esistere. Ora, quali trasformazioni dobbiamo dunque aspettarci? Se noi riduciamo il processo che abbiamo sopra delineato ai suoi termini più semplici, certo troveremo il modo di rispondere.

Come è già stato rilevato nei *Primi Principî*, § 96, l'evoluzione viene attraverso le sue fasi ordinariamente modificata dalla dissoluzione, che talvolta la annulla; essendo in generale i cambiamenti, che diventano manifesti, solo i risultati differenziali di tendenze opposte tra integrazione e disintegrazione. Per ben comprendere la genesi e la decadenza dei sistemi religiosi e l'avvenire probabile di quelli ora esistenti, bisogna tener conto di cotesta verità. Durante quei primitivi cambiamenti, dai quali vien creata una gerarchia di dèi, semidèi, dèi-mani e spiriti di varie specie e gradi, l'evoluzione procede solo con leggiere distinzioni. La mitologia ben definita che ne è prodotta, mentre cresce nel numero degli esseri soprannaturali che la compongono, sempre meglio si determina nella distribuzione delle sue parti e negli attributi dei suoi membri. Ma l'antagonistica dissoluzione ottiene talvolta il predominio. La conoscenza più larga delle causalità naturali lotta contro questa evoluzione mitologica, ed insensibilmente indebolisce quelle credenze che sono più soggette a variare col progredire della coltura. I dèmoni e le divinità secondarie, che presiedono alle divisioni della natura, vengono sempre meno considerati, quanto più si osserva che i fenomeni loro attribuiti seguono comunemente un ordine costante: donde avviene che questi membri minori lentamente si dissolvono. Nello stesso tempo, col crescere della supremazia del Dio maggiore che sta a capo della gerarchia, va pure crescendo l'attribuzione al medesimo di azioni che erano

prima distribuite fra numerosi esseri soprannaturali: — vi è qui integrazione di potere. Mentre sorge così a mano a mano il consecutivo concetto di una deità onnipotente ed onnipresente, gli attributi umani che le venivano ascritti vanno gradualmente indebolendosi: la dissoluzione comincia col toccare la personalità suprema per riguardo alla forma ed alla natura che le sono attribuite.

Come abbiam visto, questo processo nelle società più avanzate e specialmente fra i loro membri più elevati, si è già esteso fino ad immedesimare tutti i poteri minori soprannaturali in un solo potere soprannaturale, e già quest'unico potere soprannaturale, mediante ciò che il Fiske chiama giustamente « deantropomorfismo » (*de-anthropomorfisation*), ha perduto i più grandi attributi della natura umana. Se le cose d'ora innanzi seguiranno lo stesso corso generale che pel passato, noi dobbiamo dedurre che questo offuscarsi degli attributi umani continuerà ancora. Chiediamoci ora quali cangiamenti positivi possiamo aspettarci.

Due fattori debbono congiungersi per produrre ciò. Da un lato è lo sviluppo di quei più alti sentimenti, che non tollerano a lungo l'attribuzione di bassi sentimenti ad una divinità; d'altro lato è lo sviluppo intellettuale, che resta insoddisfatto delle rozze interpretazioni precedentemente accettate. Naturalmente nel porre in rilievo gli effetti di questi fattori, mi tocca nominarne alcuni che ci sono già famigliari; è utile perciò gettare uno sguardo anche sopra di altri.

III.

La crudeltà di un Dio dei Fidjiani, che raffigurato in atto di divorare le anime dei morti si suppone infligga loro anche torture durante questo processo, è appena paragonabile alla crudeltà di un Dio, che condanna l'uomo a torture eterne; e l'attribuire a Dio questa crudeltà, quantunque abituale nelle formule sacerdotali, occorrente talora nelle prediche e tal'altra perfino pittorescamente illustrata, diventa così intollerabile per le persone di alto sentire, che mentre alcuni teologi già chiaramente la negano, altri la lasciano tranquillamente cadere in disuso nei loro insegnamenti. È chiaro che questo cangiamento non può cessare fino a che le credenze dell'inferno e della dan-

nazione non scompariranno del tutto. La loro scomparsa deve essere aiutata dal crescere della ripugnanza per ogni ingiustizia. Il trasmettersi nei discendenti di Adamo, dopo centinaia di generazioni, di terribili penalità per una piccola trasgressione che essi non commisero; il condannare ogni uomo, che da sè non arriva a profittare di un preteso modo per ottenere perdono, mentre molti non ne sentirono mai a parlare; e l'effettuare una riconciliazione mediante il sacrifizio di uno che era perfettamente innocente: — sono modi di azione che, attribuiti ad un governatore umano, provocherebbero di continuo espressioni di orrore; per cui l'attribuirli all'Ultima Causa delle cose, mentre già si sente che urta contro molte difficoltà, deve diventare addirittura impossibile. Così deve pure scomparire il concetto che un Potere presente in mondi innumerevoli attraverso lo spazio infinito, e che durante i milioni d'anni della primitiva esistenza della terra mai ebbe bisogno di essere onorato dai di lei abitanti, possa essere preso dalla improvvisa voglia di venire adorato; ed avendo creato l'uomo debba irritarsi con lui, se desso non gli manifesta perpetuamente la sua gratitudine. Gli uomini a poco a poco rifiuteranno di ammettere un tratto di carattere che è il rovescio delle cose rispettabili.

Lo stesso avviene delle inconseguenze logiche che sempre più appaiono evidenti alla crescente nostra intelligenza. Passando sopra alle difficoltà comuni che parecchi dei lineamenti ritenuti divini sono in contraddizione cogli attributi ascritti a Dio in altro modo, — e che un Dio che si pente di quanto ha fatto, deve mancare o di potere o di previdenza, — e che la sua collera presuppone un caso contrario alle sue intenzioni, ed indica così la deficienza dei suoi mezzi; noi passeremo invece alle ben più gravi difficoltà che simili emozioni, come avviene di tutte le emozioni, possono esistere soltanto in una Coscienza che sia limitata. Ogni emozione ha le sue idee antecedenti, e si suppone dunque ordinariamente che in Dio si formino idee antecedenti: egli è raffigurato come in atto di vedere e di udire questa o quella cosa, e come toccato emotivamente da esse. Vale a dire, il concetto di una divinità, che possiede questi caratteri, necessariamente continua ad essere antropomorfico, non solo nel senso che le emozioni attribuitele sono simili a quelle degli esseri umani, ma anche nel senso che desse formano parte di una coscienza, che è formata da stati successivi precisamente come l'umana coscienza. Ma un tale concetto della coscienza divina è inconciliabile, sia coll'immutabilità in altro modo pre-

tesa, sia coll'onniscienza pure in altro modo supposta; perchè una coscienza costituita di idee e di sentimenti causati dagli oggetti o dai casi, non può essere contemporaneamente occupata da tutti gli oggetti e da tutti i casi dell'intero universo. Per credere in una coscienza divina, gli uomini debbono astenersi dal pensare ciò che essi intendono per « coscienza », debbono astenersi anche dalle proposizioni verbali; e proposizioni, che loro non è permesso di rendere in pensieri, cesseranno sempre più dal soddisfarli.

Naturalmente simili difficoltà si presentano anche quando è allegata la Volontà di Dio. Finchè noi ci asteniamo dal dare una definitiva opinione sulla parola « volontà », noi possiamo asserire così indifferentemente che essa è posseduta dalla Causa di Tutte le Cose, come possiamo dire che l'amore della lode può essere posseduto da un circolo; ma quando dalle parole passiamo ai pensieri che esse rappresentano, noi troviamo di non potere unire in coscienza i termini della prima proposizione più che non possiamo farlo di quelli dell'altra. Chiunque concepisce una volontà diversa dalla sua, deve farlo nei termini di questa stessa sua volontà che è la sola direttamente a lui nota, — tutte le altre volontà essendone soltanto dedotte. Ma la volontà come tale è cosciente di sè, presuppone un motivo — un istantaneo desiderio di una data specie; perchè l'assoluta indifferenza esclude il concetto di volontà. Di più una volizione contenendo implicitamente un istantaneo desiderio, dimostra di essere rivolta verso uno scopo e cessa col soddisfacimento di questo, ed un'altra volizione riferentesi ad un altro scopo prende il suo posto. Vale a dire, la volontà, simile alla emozione, suppone necessariamente una serie di stati di coscienza. Il concetto di una volontà divina, derivato da quello di una volontà umana, include come questa la localizzazione nello spazio e nel tempo: — poichè il volere di ogni scopo esclude dalla coscienza per un dato intervallo di tempo il volere di altri scopi, e quindi diviene inconciliabile coll'attività onnipresente, che contemporaneamente agisce sopra un'infinità di scopi.

E lo stesso avviene per l'attributo dell'Intelligenza. Senza arrestarci sulla serialità e limitazione proprie fin da prima di ogni intelligenza, noi dobbiamo notare che un'intelligenza, quale noi la concepiamo, presuppone delle esistenze indipendenti da essa ed obbiettive per essa. Il che si traduce nei termini di cangiamenti primitivamente prodotti da attività esterne — in altre parole *impressioni* generate da cose al di fuori della coscienza

ed *idee* derivate da tali impressioni. Il parlare di una intelligenza che esiste nell'assenza di tutte queste attività esterne, è usare una parola priva di senso. Se al corollario che la Causa Prima, considerata come intelligente, deve essere continuamente impressionata da attività indipendenti ed oggettive, si obbiettasse che queste diventarono tali per atto di creazione ed erano anteriormente incluse nella Causa Prima; allora si risponderebbe che in tal caso la Causa Prima, prima di questa creazione, non avrebbe avuto nulla per generare in sè stessa quei cangiamenti che costituiscono ciò che chiamiamo intelligenza, e doveva perciò essere inintelligente nel tempo in cui l'intelligenza le era più necessaria. Quindi è chiaro che l'intelligenza attribuitale non risponde per alcuna guisa a ciò che noi conosciamo sotto questo nome; sarebbe un'intelligenza dalla quale sarebbero scomparsi tutti i caratteri che la costituiscono.

Queste ed altre difficoltà, alcune delle quali furono spesso discusse ma mai risolte, debbono obbligare gli uomini d'ora innanzi a smettere i caratteri antropomorfici superiori attribuiti alla Causa Prima, come da lungo tempo le si lasciarono perdere quelli più bassi. Il concetto che andò elevandosi dal principio deve continuare ad allargarsi fino a che, collo scomparire dei suoi limiti, diventi una coscienza che trascenda alle forme del pensiero distinto, pur rimanendo sempre una coscienza.

IV.

— « Ma come può una tale definitiva coscienza dell'Inconoscibile, che è tacitamente ritenuta per la vera, essere raggiunta per mezzo delle successive modificazioni di un concetto che era completamente falso? La teoria degli spiriti del selvaggio è priva di fondamento. Il duplicato materiale di un morto, nel quale egli crede, non ebbe mai esistenza. E se mediante il graduale spiritualizzarsi (*dematerialization*) di questo duplicato si produsse il concetto di un agente soprannaturale in genere; se l'idea di una divinità, formata col perdersi di alcuni attributi umani e col trasfigurarsi di altri, è il risultato della continuazione di questo processo, non è forse una finzione uguale anche il concetto sviluppato e purificato che si raggiunge collo spingere questo processo fino ai suoi limiti? Certo, che se il pri-

mitivo concetto era assolutamente falso, debbono essere assolutamente falsi tutti i concetti che ne derivano ».

Quest'obbiezione sembra fatale; e lo sarebbe davvero se le sue premesse fossero valide. Quantunque inaspettata forse per molti lettori, la risposta da darsi è questa, che fin da principio un germe di verità era contenuto nel primitivo concetto — la verità specialmente, che il potere, il quale manifesta sè stesso nella coscienza, è soltanto una forma sotto condizioni diverse del potere che manifesta sè stesso al di fuori della coscienza.

Ciascun atto volontario prodotto dall'uomo primitivo, gli prova l'esistenza d'una sorgente d'energia entro di lui. Non che egli pensi sopra queste esperienze interne, ma in tali esperienze la nozione dell'energia resta latente. Quando egli produce un movimento nelle sue membra e comunica questo movimento ad altre cose, egli si accorge del sentimento di sforzo che lo accompagna, e questo senso di sforzo — che è l'antecedente dei cangiamenti da lui prodotti in modo diretto — diventa nel suo concetto anche l'antecedente dei cangiamenti da lui non prodotti; lo provvede cioè di un termine di pensiero, per mezzo del quale rappresentarsi la genesi di questi cangiamenti obbiettivi. Dapprima quest'idea della forza muscolare, che si considera come il precedente dei casi esteriori non comuni, porta con sè tutto l'insieme delle idee associate. Egli pensa che lo sforzo contenutovi è uno sforzo fatto da un essere completamente simile a lui. Dopo un certo tempo i concetti relativi a questi duplicati del morto, supposti autori di tutti cangiamenti fuorchè dei più comuni, vengono modificati. Oltrechè diventano meno grossolanamente materiali, alcuni di essi vengono sviluppati in più larghe personalità presiedenti sovra le classi di fenomeni, le quali succedendosi in ordine relativamente regolare, fanno sorgere l'idea di esseri che, sebbene di gran lunga più potenti degli uomini, sono meno variabili nel loro modo d'agire. Cosicchè l'idea di una forza esercitata da tali esseri resta sempre meno associata coll'idea di uno spirito umano. Ulteriori progressi, mediante i quali gli agenti minori soprannaturali si immedesimano in un agente generale, e la personalità di questo agente generale è resa vaga nello stesso tempo che va allargandosi, tendono sempre più a dissociare la nozione di forza obbiettiva dalla forza conosciuta come tale nella coscienza; e la dissociazione raggiunge i suoi estremi nei pensieri dell'uomo di scienza, quando egli interpreta nei termini di forza non solo i cangiamenti visibili dei corpi sensibili, ma tutti i cangiamenti fisici

d'ogni specie fino alle ondulazioni del mezzo etereo. Nullameno questa forza (sia dessa sotto la forma statica per la quale la materia resiste, o sotto la forma dinamica distinta come energia), è in fin dei conti pensata nei termini di quella interna energia che egli sente in sè come sforzo muscolare. L'uomo è spinto così a simboleggiare la forza obbiettiva nei termini di forza subbiettiva, in mancanza di ogni altro simbolo.

Veggansi ora queste conseguenze. Quella energia interna, che nelle esperienze dell'uomo primitivo era sempre l'immediata antecedente dei cangiamenti da lui prodotti; quella energia, che, nell'interpretare i cangiamenti esterni, egli concepisce con quelli attributi della personalità umana che in lui si connettono con essa, è la medesima energia, che scevra da accompagnamento antropomorfico è presentemente stimata come la causa di tutti i fenomeni esterni. L'ultimo stadio raggiunto è il riconoscimento della verità che la forza, quale esiste al di fuori della coscienza, non può essere simile a quella che noi conosciamo come forza entro la coscienza; e che tuttavia, l'una essendo capace di generare l'altra, esse debbono essere per necessità modi differenti della medesima forza. In conseguenza, il risultato finale di questa speculazione cominciata dall'uomo primitivo è che il Potere, manifestato nell'universo distinto come materiale, è il medesimo Potere che in noi stessi scaturisce sotto la forma di coscienza.

Non è vero dunque, che il precedente argomento provi che una credenza vera si svolga da una credenza del tutto falsa. Al contrario, la forma finale della coscienza religiosa è l'ultimo sviluppo di una coscienza che conteneva dapprincipio un germe di verità oscurato da molteplici errori.

V.

Coloro che pensano che la scienza distrugga le credenze ed i sentimenti religiosi, pare non s'accorgano che tutto il misterioso levato alla vecchia interpretazione è aggiunto alla nuova. Possiamo anzi dire che il trasporto dall'una all'altra è accompagnato da un aumento di mistero, poichè ad una spiegazione che ha un'apparenza artificiosa, la scienza ne sostituisce un'altra che, facendoci indietreggiare soltanto d'una certa di-

stanza, ci lascia in presenza di ciò che è manifestamente inesplicabile.

Il progresso scientifico, sotto un certo aspetto, è una graduale trasfigurazione della Natura. Dove la percezione ordinaria vedeva una semplicità perfetta, ci si rivela invece una grande complessità; dove appariva una inerzia assoluta, si dischiude una intensa attività; ed in ciò che sembrava puro vuoto, si trova un meraviglioso aggregato di forze. Ciascuna generazione di fisici scopre nella cosidetta « materia bruta » poteri che solo alcuni anni prima il più colto fisico avrebbe ritenuto incredibili; per esempio, l'attitudine di una piastra di ferro puro di raccogliere le complicate vibrazioni aeree prodotte dal linguaggio articolato, che trasformate in molteplici e svariate oscillazioni elettriche sono nuovamente trasformate a mille miglia da un'altra piastra di ferro, e di nuovo udite sotto forma di linguaggio articolato. Quando l'esploratore della natura vede che, sebbene in apparenza inerti, i corpi solidi circostanti sono così sensibili a forze di valore infinitesimo; quando lo spettroscopio gli dimostra che le molecole della terra pulsano in armonia colle molecole degli astri; quando è costretto alla deduzione che ciaschedun punto dello spazio è scosso da un'infinità di vibrazioni che lo attraversano in tutte le direzioni: il concetto al quale egli tende è molto meno quello di un universo di materia morta che di un universo ovunque vivente; — vivente non già nel senso ristretto della parola, ma bensì in un senso generale.

Questa trasfigurazione, che le ricerche dei fisici aumentano continuamente, è coadiuvata da quell'altra trasfigurazione che è il risultato delle ricerche metafisiche. L'analisi subbiettiva ci obbliga ad ammettere, che le nostre interpretazioni scientifiche dei fenomeni presentatici dagli oggetti sono espresse nei termini delle nostre attuali sensazioni ed idee variamente combinate; — sono espresse cioè in elementi appartenenti alla coscienza, i quali sono soltanto simboli di qualche cosa esistente al di fuori della coscienza stessa. Quantunque l'analisi ulteriore ristabilisca le nostre primitive opinioni, fino a mostrarci che dietro a ciaschedun gruppo di manifestazioni fenomeniche vi è sempre un *nesso* (*nexus*) che è la realtà, la quale rimane stabile sotto le apparenze che sono variabili; pure noi vediamo che questo *nesso* di realtà è per sempre inaccessibile alla nostra coscienza. E quando, per di più, noi ricordiamo che le attività costituenti la coscienza essendo rigorosamente limitate, non

possono portare in sè le attività poste al di fuori di questi limiti, le quali perciò appaiono incoscienti, sebbene la produzione delle une per mezzo delle altre sembri includere che esse sono della stessa natura essenziale; questa necessità, in cui noi siamo di dover pensare la energia esterna nei termini dell'energia interna, fornisce piuttosto un aspetto spiritualistico dell'Universo che uno materialistico: quantunque ci obblighi inoltre a riconoscere la verità, che un concetto desunto dalle manifestazioni fenomeniche non può in alcun modo mostrarci quel ch'esso sia.

Mentre le opinioni alle quali l'analisi scientifica in tal guisa ci conduce, sono tali che non distruggono l'oggetto-sostanza della religione ma solo lo trasformano, la scienza stessa sotto le sue forme concrete ingrandisce la sfera al sentimento religioso. Fin dal suo primo iniziarsi il progresso della conoscenza non fu mai disgiunto da una crescente capacità d'ammirazione. Tra i selvaggi sono i più bassi quelli che restano meno sorpresi quando vengon loro mostrati i prodotti delle industrie civili: il viaggiatore si stupisce della loro indifferenza. Essi percepiscono tanto poco di ciò che havvi di meraviglioso nei più grandi fenomeni della natura, che considerano tutte le ricerche in proposito come trastulli infantili. Questo contrasto di attitudini mentali tra gli esseri umani infimi ed i più alti che ci circondano, corrisponde al contrasto esistente fra i gradi di questi stessi esseri umani più alti. Non è per certo il contadino o l'artigiano o l'operaio, che vede nella incubazione d'un pulcino qualche cosa al di là del fatto puramente materiale; ma è il biologo che, spingendo all'estremo la analisi dei fenomeni vitali, resta perplesso al massimo grado quando un grumo di protoplasma gli mostra sotto il microscopio la vita nella sua forma più semplice, e gli fa sentire che, quantunque egli tenti di formularne i procedimenti, quel complesso di forze resta al disopra della sua immaginazione. Nè nell'ordinario alpinista, nè nel cacciatore che tende agguati al cervo arrampicandosi sulle sovrastanti montagne, sveglia la valle di un montuoso paese idee diverse da quelle di semplice divertimento (*sport*) o di paesaggio; ma ciò può ben avvenire, e spesso avviene, nel geologo. Questi, osservando che la roccia, levigata dai ghiacciai e su cui egli siede, non ha, a partire da un tempo di gran lunga più remoto dei principii dell'umana civiltà, perduto per le intemperie più che metà d'un pollice della sua superficie, e tentando quindi di concepire quella lenta denudazione che ha poi formato l'intiera

vallata, vede nascere in sè pensieri sul tempo e sulla forza (*power*), dai quali quei primi due sono alieni; — pensieri che sono d'altra parte del tutto inadeguati ai loro oggetti, e di cui il geologo sente maggiormente la inanità nel notare all'intorno i tortuosi strati di *gneiss*, che gli parlano d'un tempo incommensurabilmente più remoto, quando molto al disotto della superficie della Terra erano in uno stato ancor semiliquido, e gli parlano anche d'un tempo più remoto ancora di codesto, quando i loro componenti erano sabbia e fango sulle rive di un antico mare. Non è nei popoli primitivi, i quali supponevano i cieli posati sulle cime delle montagne, più che non è nei moderni eredi della loro cosmogonia, i quali ripetono che « i cieli narrano la gloria di Dio », che noi troviamo il concetto più largo dell'Universo o la più grande somma di ammirazione eccitata dalla contemplazione di esso. Ma è piuttosto nell'astronomo, che vede nel Sole una massa così vasta che in una sola delle sue macchie potrebbe venire immersa la nostra Terra senza che questa ne toccasse i margini, e che col mezzo di ogni nuovo e più perfezionato telescopio vede una cresciuta moltitudine di tali soli, di cui alcuni di gran lunga più grandi del nostro.

D'ora innanzi, come per lo passato, una facoltà più elevata ed una conoscenza intima più profonda sarà in grado di suscitare, meglio di una più bassa, cotesto sentimento. Oggigiorno l'intelletto più dotto e più potente non ha nè le cognizioni, nè le capacità richieste per simboleggiare nel pensiero la totalità delle cose. Occupato dell'una o dell'altra divisione della Natura, lo scienziato non conosce ordinariamente abbastanza le altre divisioni per concepire, anche solo in modo grossolano, l'estensione e la complessità dei loro fenomeni; e pur supponendo che avesse adeguate cognizioni su ognuna di esse, egli sarebbe tuttavia impotente a pensarle come un Tutto. Un ingegno più vasto e più complesso potrà d'ora innanzi aiutarlo a formarsi una vaga coscienza di esse divisioni nella loro totalità. Possiamo dire che appunto come una facoltà musicale poco sviluppata, capace solo d'apprezzare una semplice melodia, non comprende i passaggi variamente combinantisi e le armonie di una sinfonia, che nella mente del compositore e del maestro si unificano in effetti musicali complicati, svegliando sentimenti molto grandi e non concepibili da chi non ha coltura musicale; così il complesso delle cose oggi apprendibile soltanto in parte, potrà da future intelligenze più sviluppate essere compreso nel tutto insieme, con un sentimento concomitante di tanto superiore a

quello dell'uomo colto attuale, di quanto il sentimento di questo è superiore a quello del selvaggio.

E non è verosimile che questo sentimento vada diminuendo, ma andrà bensì crescendo, mediante quell'analisi della conoscenza, che, mentre obbliga l'uomo all'agnosticismo, lo eccita pure continuamente ad immaginare qualche soluzione del Grande Enigma, che egli conosce come insolubile. E specialmente deve avvenir così quando egli ricordi che le vere nozioni, principio e fine, causa ed effetto, sono nozioni relative appartenenti al pensiero umano, le quali probabilmente restano inapplicabili alla Realtà Ultima trascendente all'umano pensiero; e quando, pur sospettando che la parola « spiegazione » è senza senso se applicata a questa Realtà Ultima, si senta tuttavia spinto a pensare che deve però esservi una spiegazione.

Ma fra i misteri, che divengono tanto più misteriosi quanto più vi si pensa sopra, resterà solo la certezza assoluta che egli è sempre in presenza di una Energia Infinita ed Eterna, da cui tutte le cose procedono.

Londra, dicembre 1883.

ERBERTO SPENCER.

(Trad. riv. da E. Morselli).

I CONCETTI ULTIMI DELLA RELIGIONE E DELLA SCIENZA
secondo E. Spencer

Riflessioni sull'articolo precedente

I.

Io mi permetto di far seguire all'articolo, che precede, alcune osservazioni, non per mancanza di deferenza all'illustre pensatore che volle onorare d'un suo scritto questa modesta « Rivista » italiana, ma per quell'amore del vero che deve superare sempre il rispetto dell'autorità altrui, per quanto grande e da tutti riconosciuta. Mi gioverà anzi avvertire come da lungo tempo mi fosse sembrato necessario porre in rilievo alcune obbiezioni cui va incontro la dottrina spenceriana dell'Inconoscibile: di guisa che, possono le osservazioni susseguenti considerarsi come già pensate e riflettute più volte, e non come provocate soltanto dalla traduzione dell'articolo di Spencer contenuto in questo numero (1).

Io debbo anche supporre che le opinioni manifestate più volte da Erberto Spencer intorno alla conciliazione fra la religione e la scienza siano ben note alla maggior parte dei lettori; imperocchè esse riguardano il problema fondamentale della conoscenza umana, e nessuno che abbia anche per poco e superficialmente seguito lo sviluppo delle dottrine moderne,

(1) Pongo in nota un'altra osservazione suggeritami dalla eccezionalità del caso. La « Rivista di Filosofia scientifica » ha sempre lasciato ad ogni Autore le responsabilità delle sue opinioni, e fu e rimarrà aliena da ogni polemica; — perciò sembrerà ad alcuni che il presente mio scritto sia inopportuno, specialmente se pubblicato subito dopo l'articolo dello Spencer. Ma vi hanno concetti ed uomini tali da non poter temere la discussione; e l'illustre nostro collaboratore vedrà appunto in questa eccezione, che io faccio alle norme generali del periodico, una prova della grande importanza da me attribuita alle sue idee, le quali resteranno come uno dei più originali e profondi tentativi del pensiero filosofico per giustificare ed accordare le due opposte tendenze dello spirito umano.

può ignorarne l'altissimo valore e disconoscerne l'influenza sulla sorte ulteriore della filosofia contemporanea. Molti ebbero ad occuparsene, ma certo dobbiamo convenire che più numerose furono le critiche di quel che siano state le approvazioni: chè se lo Spencer si fosse in principio creduto d'aver trovato finalmente il tanto desiderato mezzo per conciliare la religione e la scienza, dovrebbe a quest'ora essersi convinto di non aver contentato nè i credenti nè i dotti. Con tutto ciò, vi è nelle idee dello Spencer una sì vasta concezione sintetica dei rapporti che passano fra i diversi processi cogitativi e sentimentali umani, ed un sì originale tentativo di fonderli in un tutto armonico e concorde, che mai forse, come dice il Cazelles, si vide una filosofia più libera da ogni sorta di pregiudizii.

La questione tocca la civiltà umana in parte ben più essenziale di quel che molti, vuoi apatici, vuoi ignoranti, vuoi anche scettici, pensino o fingano di pensare. Una dottrina, che illuminasse la coscienza umana su ciò che è al di fuori di lei, sulla prima Causa delle cose, non potrebbe oggi passare inosservata, nè tanto meno essere discussa senza un notevole effetto sulla serie dei nostri pensieri. Checchè si dica da coloro, che non sanno vedere al di là della superficie delle cose e che disprezzano le alte speculazioni del pensiero solo perchè non le comprendono, è evidente invece, per chi esamina attentamente il lento sviluppo dell'intelligenza umana attraverso la storia, che in ogni epoca passata ed in ogni epoca più remota dell'avvenire il problema dei problemi attirò ed attirerà sempre la viva attenzione dell'uomo, e di fronte all'ignoto egli si porrà ognora la terribile domanda del *perchè* e del *come*. Perocchè due siano in tutto, se ben si guardi, gli scopi dell'attività umana, il problema dell'Ignoto e quello del Dolore; dei quali l'uno tocca la conoscenza e l'altro il sentimento, se pure il primo non si riduce anch'esso al secondo.

Qui sta anzi la più grande superiorità dell'uomo sul resto della natura animale. È in lui, è per lui che la natura si rende cosciente a sè e di sè, e finchè essa non avrà trovato in sè stessa le sorgenti di energia per sviluppare la coscienza sotto una forma più perfetta della nostra, ciò che l'uomo chiederà alla propria riflessione, cioè alle impressioni del mondo fenomenico circostante, sarà l'eterno quesito dell'Energia, della Causa. Coloro, e non son pochi anche fra i cosidetti dotti, perchè anche la scienza ha il suo volgo, coloro, dicevamo, che non si posero mai codesta domanda del Perchè eterno, ci sembrano ignorare che tutta la storia dello sviluppo umano, tutta la serie innu-

merevole delle sventure e delle disillusioni che costituiscono l'unica trama della vita umana passata, e seguiteranno a costituirla certamente per migliaia e migliaia di secoli ancora, dipesero e dipendono dal modo diverso col quale l'uomo tentò o pretese risolvere il problema dell'Ignoto.

Scrivendo questo, io so bene che molti mi giudicheranno un reprobo del positivismo, perchè è consuetudine oramai invalsa di confondere una cosa con l'altra, e di supporre che la tendenza positiva sia il nichilismo applicato alle dottrine filosofiche. Ma qui è facile scorgere in che consista il nostro vantaggio sugli avversari della filosofia scientifica: noi siamo disposti soltanto ad ammettere il fenomeno dell'idealismo come un effetto necessario delle leggi organico-psicologiche della natura umana, non già a riconoscere per reale l'oggetto di questa naturale illusione dello spirito umano. Dire che il culto dell'Ignoto, dell'Assoluto, o, in altre parole, la religione sia un elemento necessario della coltura umana, è ammettere un teorema improvato, comune a tutti i misticismi e a tutte le filosofie idealistiche; ma affermare che la religione, intesa come desiderio di questo stesso Ignoto, da lei ritenuto Inconoscibile, è un fenomeno psicologicamente necessario della mente umana com'essa è costituita, è solo il riconoscimento d'una verità altrettanto positiva, quanto può esserlo per un fisico la conoscenza degli effetti di una scarica elettrica o pel fisiologo la nozione d'una contrazione muscolare.

Ma io dirò di più: mai in nessuna epoca del pensiero il problema metempirico s'agitò e si discusse con tanta vigoria come al presente. Per chi non è cieco d'ambo gli occhi della mente, appar chiaro che, toltene le applicazioni industriali o curative (le quali sono per avventura assai meno numerose di quel che si creda), tutte le indagini della scienza, crescenti a dismisura e con velocità vertiginosa nel nostro secolo, tutte le induzioni dei fisici, degli astronomi, dei chimici, tutte le osservazioni ed i confronti dei naturalisti, tutti gli sperimenti dei biologi, e le analisi sottili degli psicologi, in altre parole tutto il complesso integrale dello scibile è semplicemente e puramente l'espressione di questa intima tendenza che spinge l'uomo verso i limiti della sua conoscenza. A che varrebbe conoscere e sapere, se al di là di questa nostra conoscenza empirica, di questa scienza dei fenomeni obbiettivi e subbiettivi, non si ricercasse, almeno con l'imaginazione, se esiste un Qualche Cosa, che non è nè sensazione nè idea (intese queste nel senso umano, l'unico che ci è permesso di concepire), ma che è invece il fattore

appunto della sensazione, dell'idea, della coscienza? Certo, codesta ricerca oltrepassa i confini della scienza, che sono determinati dalla insufficienza dei nostri mezzi di conoscere: ma il problema metafisico permane sempre, anzi è contenuto nella proposizione stessa in cui si esprime la relatività della conoscenza. Solo occorre ben ritenere che tutta la scienza positiva può esistere, ed esiste infatti, senza porsi alcuna domanda intorno a questo problema.

Il concetto ultimo più alto non è dunque quello dell'uomo primitivo, o del selvaggio, o del credente, qual si sia la religione o il culto cui esso appartenga; non è neppure l'Assoluto della filosofia, qual'essa si mantenne da Platone ai nostri giorni: l'altissimo, quasi direi l'idealissimo concetto ultimo, è quello che la filosofia moderna formulò, dopo averci dimostrato col Kant che tutte le conoscenze sono relative al nostro modo di organizzazione, e che al di là dei fenomeni quali noi siamo in grado di percepire, si suppone l'esistenza di un numèno solo, unico, esclusivo, inafferrabile, che è la Realtà. Può l'idea metafisica che noi ci facciamo oggi della causa delle nostre sensazioni (in altre parole dei fenomeni della natura, vuoi subbiettivi, vuoi obbiettivi) paragonarsi menomamente con l'idea che del soprannaturale ebbero tutte le generazioni passate, salvo pochissime individualità eccezionali, e che ha tuttora l'immensa maggioranza degli uomini?

E qui ha ragione lo Spencer, quando scrive che una conoscenza più profonda della natura andrà accompagnata a una forma anche più alta dell'Assoluto. Ma occorre definire prima ciò che la scienza intende per suo concetto ultimo o in altre parole per Prima Causa dei fenomeni, e allora si vede che la conciliazione sperata dallo Spencer fra i due concetti ultimi, fra quello della scienza e quello della religione, incontra gravi difficoltà ed obbiezioni.

Mettiamoci infatti sotto il punto di vista dello stesso Spencer, e consideriamo brevemente i concetti ultimi della religione e della scienza, fra i quali passano, secondo l'illustre pensatore, intimi rapporti ed analogie fino al perfetto immedesimarsi dell'uno nell'altro in uno stadio avanzatissimo della loro evoluzione.

II.

Per noi sono incontestabili questi due fatti: primo, che nel suo svilupparsi la mente umana è costretta a trovarsi sempre

più di fronte al progressivo ingigantire del problema metempirico, che è il concetto ultimò della conoscenza: — secondo, che questo problema, dopo avere agitato il sentimento dell'uomo e dato origine alle religioni, oggi si presenta anche alla di lui intelligenza e s'impone alla filosofia, cioè alla scienza delle scienze.

Chiamiamo, se vuolsi, il concetto ultimo del pensiero umano col nome di « Assoluto ». Ma l'aspetto dell'Assoluto metempirico è duplice, come duplice è l'aspetto di ogni nostro fenomeno mentale: esso ha un lato emotivo ed un lato rappresentativo; però mentre dal primo punto di vista esso fu concepito come l'*Ideale*, non si può dal secondo concepirlo altrimenti che come il *Reale*. Questa è, a mio avviso, una differenza così profonda, così intima fra i due concetti ultimi, il religioso o sentimentale, e lo scientifico od intellettuale, che nessuna filosofia conciliativa possa dimostrarci per ora il mutuo immedesimarsi dell'uno nell'altro.

Le idee che lo Spencer ha esposte nei suoi *Primi Principii* (Parte prima, « L'Inconoscibile ») hanno il merito d'aver posto in rilievo i concetti ultimi in cui sembrano confondersi la religione e la scienza, ma non hanno, secondo me, potuto fornire la dimostrazione perentoria che il concetto ultimo della religione sia uguale a quello della scienza. Egli scrive che vi è un fondo di verità così nelle credenze dell'una, come nelle induzioni dell'altra (§ 6), e suppone che questo fondo di vero sia un elemento comune, un fattore della loro riconciliazione; in quanto che ambedue, giunte ai limiti del loro dominio speciale, si trovan di fronte ad una generalizzazione, o a meglio dire ad una astrazione, che è al di sopra del sentimento e al di là dell'intelligenza umana. Ma è appunto in questo processo di astrarre che trovasi un grave distacco fra le due tendenze opposte dello spirito umano: — questa idea generale od astratta od assoluta per la religione diventa Dio, l'Onnipotente ed Onnipresente, la Prima Potenza, la Prima Causa, il Creatore, l'Ideale, l'Inconoscibile, mentre la scienza la concepisce come l'Energia Infinita, il Numèno, la Forza e la Materia, la Realtà, l'Ignoto.

Per rispetto alla religione non si prova alcuna fatica a comprendere com'essa abbia un concetto ideale, un Assoluto che è al di là e al di sopra dei fenomeni naturali, quali li percepisce l'uomo; perchè tutto lo sviluppo dell'idea religiosa per l'appunto si riassume nel desiderio e nella credenza di questo stesso Assoluto. Ma la cosa apparirà a moltissimi meno evi-

dente per la scienza, perchè si è inclinati a supporre che le conoscenze, acquistate dall'uomo intorno ai fenomeni, corrispondano alla realtà che costituisce il fondamento di questi stessi fenomeni. Leggendo gli scritti degli scienziati, si resta sorpresi dell'ignoranza in cui la massima parte di questi si trova ancora presentemente per rispetto al problema della conoscenza umana, sebbene sia trascorso quasi un secolo da che il Kant dimostrò la relatività delle nostre rappresentazioni, e perciò anche la relatività di tutto lo scibile: eppure, quanta luce non rischiara le induzioni della scienza, se queste si considerino con un principio filosofico più profondo di quel che usino fare per solito gli sperimentatori dell'oggi, che nulla veggono al di là dei poveri e meschini fatti raccolti dai sensi e dagli imperfetti strumenti posti a loro disposizione! Ma per quanto l'uomo propenda a supporre che le sue sensazioni rappresentano l'essenza di ciò che è al di là del nostro Io, pure l'analisi psicologica pone in sodo che ogni nostra conoscenza empirica del mondo esterno ne riguarda semplicemente le manifestazioni fenomeniche, e dipende dalla costituzione del nostro organismo fisiopsichico: ossia, che al di là dei cangiamenti che noi percepiamo, vi è una Realtà che non possiamo percepire. E questa Realtà sarà superiore alla scienza umana, finchè i mezzi di cui dispone codesta scienza, cioè gli organi dei sensi, resteranno come sono ora, ossia umani.

Il concetto definitivo della scienza è dunque la Realtà: ma codesta Realtà non è altro che il fondamento numenico che noi dobbiamo metempiricamente supporre al di là delle apparenze fenomeniche a noi note; in altre parole è la Natura stessa nel suo complesso, nel suo Tutto. Così inteso, si comprende come questo concetto della scienza non sia l'Assoluto nel senso assoluto della parola, ma solo nel senso relativo; di guisa che sarebbe caratterizzato per note negative: più che Assoluto, la Realtà fino a cui s'arresta la scienza, è il Non-relativo per rispetto ai nostri mezzi di conoscenza, ma non per rispetto all'essenza delle cose. Però al di là di questo Non-relativo della scienza potrebbe anche imaginarsi, dal punto di vista religioso, un Assoluto metafisico; ed invero nell'intelligenza umana si è svolta l'idea d'un Potere al di sopra della natura cioè sopra la Realtà, dal quale anzi questa stessa Realtà sarebbe scaturita sia per creazione, sia per emanazione. Ciò che sta a fondamento dei fenomeni da noi percepiti lascia il posto, nella nostra imaginazione, a ciò che sta fuori di questi fenomeni naturali. Così che, il

concetto ultimo della scienza permette ancora al nostro sentimento religioso di ideare un Assoluto extra-scientifico, mentre se ci poniamo dal punto di vista della religione, il suo concetto ultimo non permette alla scienza di indurne alcun Assoluto ultrareligioso.

Dippiù. L'Assoluto della religione può essere imaginato (e lo fu di fatti in tutte le forme religiose, e lo è in tutti i sistemi filosofici che si risentono della influenza antica della teologia e della teleologia) come indipendente dal relativo, anzi si suppone che questo Assoluto religioso potrebbe esistere senza il relativo. Ma invece il concetto ultimo o astratto della scienza non è tale che per rapporto al relativo, ossia non potrebbe imaginarsi senza codesto relativo.

A me sembra perciò che i due concetti ultimi della religione e della scienza non possano immedesimarsi l'uno nell'altro, e tanto meno essere assunti ad equivalente di ciò che supera la conoscenza umana. Se si dà alle parole il loro giusto significato, si trova che la scienza manca affatto d'un Assoluto, nel senso in cui l'intendono la religione e la metafisica; nel che io mi trovo in perfetto accordo con Roberto Ardigò quando, criticando profondamente, com'è suo uso, l'Inconoscibile dello Spencer, scriveva ora è poco queste parole: « La relatività non esiste nel pensiero umano, se non in quanto questo è un complesso di parti; la relatività medesima vi è solo fra le parti dello stesso complesso. — Preso un sistema di rapporti nel pensiero, nel medesimo sistema si distinguono due termini opposti: quello cioè che si riferisce ad un altro ossia il *relativo*, e quello al quale il primo è riferito ossia l'*assoluto*. Questo assoluto però non è tale assolutamente, ma solo quanto alla funzione stabilita nel rapporto contemplato (1) ».

III.

Ma vi è bisogno anche d'intendersi su ciò che costituisce la religione e su ciò che forma invece la scienza: e per tale riguardo, basta considerare che ogni nostro atto psichico è formato da imagini e da emozioni. Queste ultime danno luogo

(1) Ardigò R. *L'inconoscibile di E. Spencer e il Positivismo,* nella « Rassegna critica » di Angiulli, anno III, num. 7 e 8 (pag. 265).

ai sentimenti, quelle alle idee: ma mentre le idee riferendosi al mondo ed a'suoi fenomeni si svolgono in noi per una trasformazione dell'obbiettivo, i sentimenti invece sono soltanto la risultante d'un processo subbiettivo. Ora, riducendosi la religione al sentimento, la scienza all'intelligenza, si scorge come l'una abbia un significato che puramente si riferisce ai cangiamenti di tono o di *intensità* o di *quantità* della nostra coscienza, l'altra invece un significato diverso, perchè riferentesi ai cangiamenti di *contenuto* o di *qualità* della stessa coscienza. Il che determina, a mio avviso, un'altra essenziale differenza fra la religione e la scienza, e perciò un argomento per negare che esse si unifichino, qualora si spinga il loro svolgimento progressivo anche fino agli estremi. Finchè la natura umana rimarrà costituita com' è presentemente, io non posso comprendere il concetto espresso dallo Spencer, che la religione e la scienza si svilupperanno in modo parallelo ed uniformemente più alto, giacchè il cangiamento di tono della coscienza, che dà origine all'emozione religiosa, può anche cessare o trasformarsi in altro cangiamento emotivo, senza alcun rapporto col cangiamento di contenuto che forma la ragione intima della scienza.

A meno che non si voglia far subire al significato delle parole una trasformazione radicale, al punto da capovolgere del tutto il senso di ciò che fino a qui chiamammo « religione », noi dobbiamo ritenere che il concetto ultimo religioso è un Qualche Cosa al di sopra e al di fuori della Natura: è cioè un Ideale, un Inconoscibile, che resta tale per sè stesso e per la sua stessa indole a tutti gli esseri e a tutte le cose, e non solo perchè i nostri mezzi sono insufficienti e perchè la nostra conoscenza è relativa. Ciò che rimane invece, non *al di sopra*, ma *al di sotto* dei fenomeni naturali secondo il concetto ultimo della scienza, è un Reale, un Ignoto, che resta sconosciuto o inconoscibile per noi uomini, ma che potrebbe invece non essere più tale per altri organismi e per altri esseri meglio dotati di noi.

Dopo ciò si capisce perchè il primo concetto possa svegliare un sentimento, cioè la religione, che pone l'uomo in atto di *venerazione* verso questo Assoluto ideale; mentre il concetto intellettuale della Realtà non ha tutto al più, per dichiarazione dello stesso Spencer, che un concomitante sentimento di meraviglia o di *ammirazione*. Ora chi venera può certamente anche ammirare; ma chi ammira non ha alcun bisogno emotivo di venerare. L'uomo incolto, che si trova davanti all'Ignoto

della natura e suppone un mistero non solo in questo stesso ignoto, ma anche al di là e al di sopra di esso, e il metafisico che suppone un Inconoscibile assoluto, che è la causa dell'inconoscibile reale giudicato come contingente, non sarà mai da confondersi coll'uomo provvisto di un altissimo grado di coltura, il quale, arrivando ai limiti della conoscenza, concepisce al di sotto dei fenomeni un fondamento reale comune, un Ignoto puramente relativo ai suoi mezzi di osservazione. Quanto più si procederà sul cammino della scienza, quanto più alti diventeranno i poteri intellettuali dell'uomo, tanto più il sentimento prenderà esso pure una forma sempre meglio sviluppata, ma non secondo la direzione religiosa presente, che è un'emozione quasi di *paura* mantenuta dall'ignoranza: il sentimento umano al contrario si rinfrancherà, e diventerà un'emozione di *coraggio*, provocata dalla sapienza. Il mistero religioso incombe sulla coscienza come un ostacolo invincibile, che tarpa le ali all'iniziativa umana e le ingigantisce la sua pochezza: il mistero scientifico invece agita codesta coscienza a più alti e più utili tentativi, e nobilita l'attività umana in quanto essa è pensiero ed intelligenza. Vi è dunque codesta differenza non meno essenziale delle precedenti: l'enigma dell'al di sopra della religione è un « Inconoscibile emotivo », ma l'enigma dell'al di là della scienza è un « Ignoto intellettivo ».

Conosciuto dall'intelligenza umana che vi è un misterioso che supera la conoscenza, e sempre più scoperto nell'intimo delle cose un nesso reale che ci sfugge, è per questo necessario, in causa delle leggi dello sviluppo psicologico, che l'uomo abbia verso questo Enigma della Realtà un sentimento « religioso » qualsiasi? A me non pare. Potrà quell'Ignoto svegliarci un sentimento di curiosità, potremo anche, come vuole lo Spencer, ammirare la straordinaria ricchezza dei fenomeni sotto cui si nasconde la Realtà; ma qui nulla ha più che fare la religione. Se si analizza l'emozione che il selvaggio, il fanciullo, l'ignorante provano di fronte ai fatti della natura, si trova com'essa non presenta alcuna analogia coll'emozione che talvolta accompagna le indagini della scienza, sebbene queste possano anche essere comprese dal semplice lato intellettivo e venir rappresentate come prive d'ogni lato emotivo. L'uomo religioso è commosso della propria ignoranza; il dotto invece lo è, per così dire, della propria sapienza. Vero è che lo scienziato dell'oggi, di fronte alla Realtà, non resta meno scarso di imagini e di termini di pensiero, di quel che sia il selvaggio;

ma ciò cade nella cerchia della relatività della conoscenza (che ha gli stessi confini in tutti gli uomini), perchè al contrario la rappresentazione sempre più distinta dei rapporti molteplici fra i fenomeni indebolisce gradatamente l'emozione causata dall'apparente indipendenza di questi stessi fenomeni, nella quale trovasi appunto la ragione intima del primordiale sentimento religioso.

Secondo un punto di vista più positivo, il rapporto che si vuole trovare fra il sentimento di venerazione del Negro pel suo feticcio, ed il sentimento di ammirazione di un Newton davanti alla scoperta delle leggi astronomiche, rappresenta soltanto una figura, un'allegoria: e questo io scrivo, pur dolendomi di parere irriverente verso il grande pensatore inglese. Ma valga questo fatto: — L'emozione, che può provare lo scienziato cui la fortuna arrise con una scoperta, non è priva d'un lato profondamente egoistico: vi è l'intima *soddisfazione del sapere*. Invece l'emozione del Negro davanti al suo feticcio, del cattolico davanti all'ostia consacrata, e perfino del filosofo spiritualista davanti ai poteri ammirabili del pensiero, è più che altro prodotta dall'incomprensibilità del mistero: è la *depressione morale dell'ignoranza*. Vi è dunque fra questi due stati emotivi un altro distacco caratteristico: chè l'uno non esce, per dir così, dai processi interiori della personalità umana e non si obbiettiva sotto nessuna forma, mentre l'altro trabocca all'esterno, si obbiettiva, si manifesta sotto una forma estrinseca di paura, di propiziazione, di culto, di venerazione.

IV.

La conciliazione fra la scienza e la religione sarebbe possibile, quando non solo i due concetti ultimi dell'una e dell'altra fossero una cosa medesima, il che, come vedemmo, non è concepibile, ma quando fosse anche necessario ed indispensabile che il processo intellettivo del sapere venisse accompagnato dal processo emotivo del venerare. Ma venerare che cosa e perchè? L'idea dell'Ignoto della scienza eccita forse in noi quei sentimenti che sembrano connaturati coll'idea dell'Inconoscibile della Religione?

Se noi conserviamo alle parole il loro significato, e chiamiamo religione ciò che è, che fu e si ritenne sempre « religione »; e d'altra parte se non modifichiamo il concetto che

ci facciamo noi, che si fecero gli uomini delle generazioni passate, e che seguiterà a farsi dalle generazioni avvenire intorno alla « scienza »; ci parrà evidente come questi due fenomeni psichici si sieno sempre sviluppati in ragione inversa, anzichè, come risulterebbe dalle dottrine dello Spencer, in ragione diretta. Gli uomini e i popoli più religiosi furono e sono sempre i meno sapienti: nè vale il dire che un Newton, un Pascal, un Galileo, un Volta fossero provvisti di sentimento religioso, giacchè tale giudizio sarebbe basato sull'apprezzamento delle manifestazioni esteriori, che dipendono in questo caso da troppe condizioni per prestarci un esatto criterio del loro rapporto coi processi mentali subbiettivi di quei sommi. A chi non si arresta alla superficie, ma cerca penetrare nella ragione dei fatti storici, vuoi individuali, vuoi sociali, nessun sentimento parrà mai così difficile ed arduo da giudicare quanto il religioso. Ora, vi sarà mai chi pensi ad identificare l'altissimo e forse soltanto filosofico sentimento di ammirazione del genio che scopre, con l'infimo e primordiale sentimento di venerazione del selvaggio che mangia il suo feticcio per appropriarsene le virtù recondite, o del cattolico che si ciba del pane divino per indiare la « creta » umana?

Accettiamo le religioni quali esse si svolsero per lenta evoluzione dal primitivo animismo, secondo le stupende indagini sociologiche dello stesso Spencer, ed accettiamole specialmente come le sole possibili forme assunte fin qui dal sentimento religioso. Noi vedremo come vada indebolendosi di fronte alla ricca varietà e molteplicità dei fenomeni naturali il primordiale sentimento, donde sgorgarono tutti i culti e tutte le credenze in un Potere al di fuori e al di sopra della natura. A poco a poco, e per un moto graduato di evoluzione e dissoluzione, l'umanità è uscita dalla fase puramente emotiva per incamminarsi, tra disillusioni atroci e dolori ineffabili, verso la fase intellettiva: ogni passo su questa via è segnato dall'offuscarsi del sentimento e dall'illuminarsi della intelligenza, così che la coscienza umana cesserà di essere al cospetto della natura un'*emozione* per divenire una *percezione*. È in questo senso che io accetto l'opinione dello Spencer, quando scrive che essa diventerà « una coscienza sempre più distinta ». Ma intanto, in questo progresso, le manifestazioni in cui l'uomo estrinseca il suo sentimento religioso, cioè il culto più o meno rituale e persino la semplice venerazione, scompaiono in modo lento e fatale. E così noi siamo costretti a porci questa altra

domanda: — se, come sembra dalle fasi storiche umane, è psicologicamente necessario che l'emozione connessa all'idea religiosa dell'Inconoscibile assoluto o della Prima Causa abbia una espressione qualsiasi, può questo ammettersi anche come naturalmente proprio del concetto intellettuale o scientifico dell'Ignoto o della Realtà? — Qui però la risposta non ci sembra dubbia, perchè tutti saranno d'accordo nel darla in senso negativo.

Il concetto che al di sotto delle apparenze fenomeniche vi sia una Realtà, e che questa Realtà sia appunto un'Energia infinita ed eterna, non può condurre l'uomo a nessun sentimento verso la stessa Energia: nè tanto meno può portarlo ad erigerle altari e templi, o a venerarla come Causa di tutti i fenomeni, perchè questi fenomeni non sono altro che Energia, e l'Energia non è tale che in quanto esistono i fenomeni medesimi. La mente umana formula questa idea di un'Energia reale al di là dei ristretti limiti della propria attività, ma riconosce anche che questa Energia forma *necessariamente* l'unica legge di causalità dei fenomeni; e quanto più manifesti le diverranno i rapporti fra cause ed effetti, quanto più intima e profonda sarà la conoscenza che ella avrà della natura, tanto meno alto si farà il sentimento di meraviglia che ora prova davanti a fatti sconosciuti o che sorpassano la sua coscienza attuale. Quando si arriverà a conoscere che i fenomeni tutti dell'Universo sono così connessi da non lasciare fra di loro alcuna lacuna, si *percepirà* anche il moto orbitale degli astri o la formazione d'un dato pensiero con lo stesso processo fisio-psicologico, col quale si *percepisce* ora, e non si *sente* soltanto, la caduta d'un grave nell'aria o la combustione d'un corpo infiammabile. La « necessità » dei fenomeni naturali sarà riconosciuta ed ammessa dall'uomo avvenire come l'unica spiegazione possibile del loro succedersi tanto nell'ordine cosmico, quanto nell'ordine sociale; e così sarà tolta ogni ragione a quel sentimento, col quale, a ciascun passo che facciamo nel cammino della scienza, noi scopriamo sempre nuove ed inaspettate « meraviglie ». Ma appunto queste meraviglie cesseranno d'esser tali ai nostri occhi, quanto più progredirà la conoscenza che noi avremo della natura e delle sue leggi.

E anche ammesso che lo sviluppo dell'intelligenza dei fenomeni debba raggiungere tal grado, come dice lo Spencer, che la coscienza si renda sempre più distinta entro di noi, non segue perciò che debba accrescersi il sentimento religioso fino all'ammirazione dell'Energia Infinita. L'uomo che sa e che è

spinto ad investigare per entro ai fenomeni, avvicinandosi ai limiti della propria potenza conoscitiva prova un senso di amaro sconforto, di sfiducia in sè stesso, di scontento verso la Causa prima delle cose o verso le leggi ineluttabili della Natura, a seconda che egli ammette o nega un potere al di fuori di questa. E invero, il principio fondamentale della relatività della conoscenza umana non lascia alcun dubbio sugli ostacoli che arresteranno sempre l'uomo nella ricerca del vero; e più vivace si svolgerà in lui il desiderio di sapere e più profondo sarà il sentimento di dolore per la propria insufficienza. E qui ritornerà ad agitarlo sempre più l'eterno quesito del Giobbe biblico: a qual prò avere il desiderio della scienza, se l'uomo non può nè potrà mai soddisfarlo completamente? Chè se la natura si eleva nell'uomo fino alla coscienza di sè stessa, e specialmente fino alla coseienza dei limiti che le sono fatalmente imposti, se l'intelligenza più limpida e chiara dei fenomeni ci dimostrerà sempre più l'impossibilità di scoprire la Realtà che sta al di sotto e al di là di essi, noi dovremo invece lamentarci amaramente di non poter risolvere questo Enigma inesplorato ed inesplorabile, e dovremo altresì riconoscere che questa Energia, per quanto infinita, per quanto eterna, fu impotente a rivelarsi a sè stessa nell'umana coscienza. Così si ritorce contro la Natura l'argomento medesimo che distrugge l'onnipotenza e perciò anche l'essenza del Dio, della Causa prima, dell'Assoluto metafisico. E come non vi è ragione scientifica per venerare codesto Dio od Assoluto insufficiente a sè stesso, così non ve ne sarà per « ammirare » la Realtà, che è e forse sembra per ora impotente a conoscersi.

Ma ecco un'altra considerazione. Se questa Energia è in noi, e se noi siamo parte di essa, ciò che ammireremo non sarà nè l'Infinità nè l'Eternità sua, ma sarà la insufficienza nostra: di guisa che il sentimento della nostra ignoranza è ciò che formerà l'oggetto della religione, non già il sentimento della grandiosità di questo stesso Infinito che si manifesta in tutti i fenomeni. Così noi giriamo in un circolo, dal quale non v'è scampo di uscita.

V.

Fin qui io ho trattato l'argomento dal punto di vista dello Spencer, ed ho supposto che le di lui opinioni relative al

concetto ultimo della religione e della scienza siano accettabili anche senza la supposta loro conciliazione avvenire. Ma pur troppo le difficoltà non sono soltanto queste, quando si parta dai principii della filosofia positiva: non a torto si è accusato lo Spencer in questa parte del suo sistema filosofico di avere abbandonato il terreno scientifico del positivismo e di avere ceduto invece ad una tendenza metàfisica. In altre parole, le idee dello Spencer aprono l'adito a varie questioni preliminari: — ha veramente la scienza un concetto ultimo nel senso voluto dallo Spencer, ossia un Assoluto, come lo hanno la religione e la metafisica? E questo concetto ultimo fa esso parte della scienza, o ne è totalmente al di fuori? Infine, il principio della relatività della conoscenza, che è la base di tutta la filosofia positiva odierna, può permetterci di affermare checchessia intorno a questo concetto ultimo che supera appunto i limiti della conoscenza medesima? —

Prima di rispondere brevissimamente a queste domande, io vorrei anche esprimere un dubbio, che, quando penso e rifletto sulle conseguenze ultime della dottrina evoluzionistica, mi si presenta intorno al problema della conoscenza umana, quale venne formulato dal Kant ed illustrato dal neo-kantismo contemporaneo. L'uomo, io penso, giudica sempre delle cose dai rapporti che desse hanno col suo *io*: vi è in lui una propensione naturale all'antropomorfismo, cosicchè tutto ciò che è nella natura è sottoposto al criterio vago ed unilaterale del subbiettivo. Anche per rispetto all'evoluzione della coscienza, l'uomo giudica dell'avvenire più remoto da ciò che gli è noto al presente. Ristretti i limiti della nostra conoscenza, impotente l'uomo a percepire l'Energia infinita dell'Universo, può dirsi che la natura, ossia questa stessa Energia, sia impotente di rivelarsi a sè stessa? Il grado di coscienza, cui la natura si eleva nel cervello umano, sarà proprio l'ultimo nel quale si esauriranno le sue forze? E la natura non potrà rivelarsi in un remoto avvenire ad esseri organizzati in modo più perfetto del nostro? Se, col processo filogenico, dai primi barlumi della vita nel protoplasma noi ascendiamo lungo la serie dell'organizzazione fino all'uomo, e se dal primo iniziarsi della osservazione dei fenomeni naturali nella mente umana progrediamo ontogenicamente fino alle grandiose risultanze del metodo induttivo moderno, ci si renderà manifesto come fra i fenomeni della natura il più meraviglioso sia appunto il potere che essa possiede di rendersi cosciente di sè nel cervello d'un Galileo, d'un Kant e d'un

Darwin. L'aver determinato i limiti di questo potere, in altre parole l'aver formulato il profondo quesito della relatività del sapere, è certamente il grado più alto di coscienza di sè fin qui raggiunto dall'Energia Madre delle Cose: ma come possiamo noi affermare che in altri spazii ed in altri tempi codesto Potere cosciente non arrivi a divenire completo? La nostra mente non concepisce come ciò possa avvenire, e con quali mezzi e in quale organizzazione, o combinazione di energie, diversa dalla nostra, possa la Realtà elevarsi fino alla perfetta conoscenza di sè stessa; tuttavia è già un grandissimo passo verso codesta mèta l'aver la mente dell'uomo concepito la possibilità di una coscienza più distinta e men limitata della presente.

Ma vediamo ora le conseguenze pratiche della tesi positiva sulla relatività della conoscenza applicata ai concetti ultimi della religione e della scienza. E non a caso scrissi « positiva », parendo oramai stabilito che il positivismo moderno debba prendere il suo punto di partenza appunto dalla tesi kantiana, la quale costituisce senza dubbio la più alta cima raggiunta dal pensiero umano. Ora, che cosa ci suggerisce codesto principio di fronte alle dottrine dello Spencer?

La scienza, intesa come osservazione dei fenomeni subbiettivi ed obbiettivi, non può avere alcun concetto che superi la sfera di questi stessi fenomeni; in altre parole essa si arresta ai limiti cui giunge la nostra potenza conoscitiva, e qualora si volesse spingere al di là perderebbe certamente il suo carattere positivo. Ecco perchè il positivismo scientifico e filosofico non ha fatto buona accoglienza alle dottrine spenceriane dell'Inconoscibile: — la relatività del pensiero non ci permette di vedere al di là dei fenomeni, e finchè l'uomo possederà i mezzi attuali per conoscere, egli non potrà avere alcun concetto riferentesi al di là delle cose, anzi non potrà neppure discutere, scientificamente, se esista un « al di là ». Il problema ontologico della Cosa in sè suppone l'esistenza oggettiva delle nostre rappresentazioni, alle quali in fin dei conti si riduce tutto il nostro mondo sperimentale: ma tali rappresentazioni subbiettive non ci danno il diritto ad alcuna conclusione sulla natura dell'obbiettivo. Così qualsiasi ipotesi su ciò che oltrepassa i confini della conoscenza è estranea alla scienza positiva, sia che tale ipotesi ci parli d'un Assoluto, di una Causa efficiente delle Cose, sia che cerchi stabilire l'esistenza d'una Realtà, o d'una Energia infinita ed eterna. Riconoscere che esiste dell'Ignoto, come fa la scienza, non è la stessa cosa di ammettere l'esistenza d'un

Inconoscibile, come vogliono la religione e la metafisica. La scienza invece non esce dai suoi confini, e il suo concetto ultimo non oltrepassa la sfera del Conoscibile: quale conciliazione può dunque sperarsi fra di essa e la religione, che si fonda invece sulla presunta esistenza di questo Inconoscibile?

Il problema dell'Assoluto resta dunque un problema extra-scientifico; nè la filosofia positiva lo discute, nè la scienza lo accetta. Quando l'una e l'altra si spingessero verso una ricerca che non fa parte del loro dominio, esse non farebbero che assoggettarsi nuovamente alla metafisica, ossia alla religione, la quale appunto esiste in quanto pretende superare la sfera conoscitiva e cerca commoverci col sentimento di un Inconoscibile. Vi è dunque questo distacco, completo, caratteristico, fra la religione e la scienza, che dove l'una spinge lo sguardo e il piede, l'altra ritrae invece il suo. E cesserebbero d'esser quel che sono, qualora si scambiassero le parti: infatti, se la religione si elevasse a conoscere e a percepire codesto Inconoscibile, diventerebbe scienza; e la scienza che, oltrepassando il suo scopo, s'assumesse di sviluppare nell'uomo il sentimento dell'Ignoto, diventerebbe a sua volta religione.

Resta dunque per noi inconcepibile la unificazione del Conoscibile che è la scienza, coll'Inconoscibile che è la religione. A nessun positivista verrà in mente di negare che il problema della relatività della conoscenza non sottintenda anche un problema metafisico su ciò che costituisce, come dice lo Spencer, il nesso reale fra i fenomeni. Si avanzi pure la metafisica verso questo nesso, verso questa Realtà; si ammetta pure come connaturato nello spirito umano, appunto perchè esso è un complesso di intelligenza e di sentimento, un desiderio di penetrare più addentro nella coscienza di questo Assoluto od Inconoscibile: ma esso è un Ignoto per la scienza, e tale deve restare anche per la filosofia positiva.

Torino, 1° gennaio 1884.

ENRICO MORSELLI.